

UN ACERCAMIENTO A LAS CORRIENTES DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA EN NUESTRO TIEMPO

Movimientos e ideas

*An Approach to Catholic Theology Currents of Present
Day: Movements and Ideas*

*Uma aproximação às correntes da teologia católica
em nosso tempo. Movimentos e ideias*

ADOLFO GALEANO ATEHORTÚA*

Resumen

El Concilio Vaticano II ya había constatado que el mundo se encuentra en un nuevo período de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados. Por esto mismo, el panorama que presenta la teología católica es la de un pluralismo inmenso y cambios profundos, acompañados por otros que reseñamos en este artículo: la crisis de la metafísica y el fin de la neo-escolástica; la revolución científica y tecnológica; el cambio y la crítica operados por la *Nouvelle Théologie* y el cambio de paradigma del griego al bíblico. En este artículo se presenta un panorama general de esta situación de la teología en nuestro tiempo.

* Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Teología por la misma Universidad; Licenciado en Filosofía en la Universidad de San Buenaventura; actualmente profesor de teología en la Universidad San Buenaventura, Bogotá.
Correo electrónico: pazybienco@une.net.co

Artículo recibido el 21 de mayo de 2013 y aprobado para su publicación el 16 de agosto de 2013.

Palabras clave:

Neo-escolástica, *Nouvelle Théologie*, Post-modernidad, Tecnopólis, Paradigma.

Abstract

The Second Vatican Council had already confirmed that our world is in a new period of its history which is characterized for deep and rapid transformations. Because of that, the outlook presented by the Catholic Theology is the one of a vast pluralism and deep transformations, among which we can list: the crisis of metaphysics and the end of Neo-Scholasticism, the scientific and technological revolution, the change and the criticism made by the *Nouvelle Théologie*, and the change of paradigm from Greek into biblical. Therefore, it is the aim of the following paper to present a general outlook of the situation of theology in present day.

Key words:

Neo-Scholasticism, *Nouvelle Théologie*, Post-modernity, Tecnopólis, Paradigm.

Resumo

O Concílio Vaticano II já havia constatado que o mundo se encontra em um novo período de sua história, caracterizado por mudanças profundas e aceleradas. Por isso mesmo, o panorama que apresenta a teologia católica é o de um pluralismo imenso e transformações profundas, acompanhados por outros que resenhamos neste artigo: a crise da metafísica e o fim da neoescolástica; a revolução científica e tecnológica; o câmbio e a crítica operados pela *Nouvelle Théologie* e o troca de paradigma do grego ao bíblico. Neste artigo se apresenta um panorama geral desta situação da teologia em nosso tempo.

Palavras-chave:

Neoescolástica, Nova Teologia, Pós-modernismo, Tecnópolis, Paradigma.

INTRODUCCIÓN

El panorama que la teología presenta hoy es tan variado que desconcierta, por lo que es factible afirmar que una de las características más destacadas de la teología actual es el pluralismo. No en vano, el entonces cardenal Ratzinger expresaba en 1985: “La torrencial transformación que se ha abatido en el espacio de unos pocos años sobre la teología y la ha forzado a una autocrítica sobre su camino y sobre su esencia de una amplitud y profundidad desconocida desde la gran crisis del siglo XIII, en ninguna parte se hace tan palpable y perceptible como en el concepto de historia de la salvación, a través del cual se pone sobre el tapete, en toda su extensión, el problema de la situación misma de la teología” (Ratzinger, 1985, p. 204). Por eso, algunos se lamentan y dicen que antes del Concilio, la teología católica era fija, estática, segura, después del Concilio se ha vuelto fluida e incontrolable. La doctrina que se elaboró durante siglos se disipó como humo.

El caso es que en los años 60 del siglo XX hubo una fermentación enorme¹, dentro de la que se inscriben la desaparición de la neoescolástica, sobre lo que el cardenal Walter Kasper decía en 1987 que “No hay duda de que el acontecimiento más relevante en la teología católica en el siglo XX es la superación de la neoescolástica”. Pero están también el ecumenismo y el movimiento de repristinación o vuelta a las fuentes, todo esto se sintió y alcanzó su culmen en el Vaticano II. Al igual que el ocaso de la neoescolástica se ha producido un ataque demoledor a la metafísica: se considera que ya no se acepta hablar de Dios ni tratar las realidades cristianas dentro de los esquemas religiosos o metafísicos. Esto quiere decir que el Dios hablamos los cristianos no es el Dios de la metafísica ni el Dios de las religiones de este mundo, sino el Dios de “Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los profetas, el Dios de Jesús”. Con esto se hace evidente un cambio radical de paradigma en la teología católica.

Quizás la máxima realización de la teología católica en el siglo XX, además del Concilio Vaticano II, ha sido la recuperación del misterio sobrenatural y de la antropología trascendente de la tradición cristiana

1 Para una presentación de los cambios, aunque no tiene en cuenta para nada los que se presentaron en América Latina, (cfr.: H. McLeod, 2007).

impulsada por el movimiento teológico de la *Nouvelle Théologie*. Un hecho que ha implicado una lucha intensa y profunda, y no solamente intelectual. Gracias a esta reconquista la teología católica se ha librado de ser una especulación abstracta y fría, una ingeniería mental, y ha rescatado su fundamento más allá de las metafísicas, incluida la de Aristóteles, más allá de todas las ideologías y filosofías, que servirían a la teología pero que nunca alcanzan a darle el fundamento que ella y la Iglesia tienen en el misterio sobrenatural, tal como lo proclama la Sagrada Escritura. Si hablamos de reconquista es porque el misterio sobrenatural había sido obnubilado en la teología católica. Pero no es sólo el fundamento lo que se ha recuperado, es también el fin último del hombre, que no se reduce a la sola inmanencia sino que es trascendente: la comunión con Dios en Jesucristo. Las ideologías del siglo XX-XXI han querido establecer esta antropología reduccionista del hombre y ha habido teologías, absurdo contrasentido, que se han prestado para eso. H. de Lubac y la *Nouvelle Théologie* han sido los combatientes católicos por la auténtica antropología cristiana.

Por el año de 1946 apareció uno de los libros católicos más influyentes desde entonces, *El sobrenatural* de Henry de Lubac (1946), que dio la base para el *desarrollo* de la corriente teológica conocida como *Nouvelle Théologie* y del cual J. Milbank dice que “es el texto teológico clave del siglo veinte” (2005, p. 3). Es la mejor respuesta al secularismo moderno que promueve una cultura *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiera, y el hombre lograra construir una sociedad plena con sus solas fuerzas naturales. Se trataba de un ataque directo al secularismo del siglo XX. Esto estaba basado en la superación de una teología insípida, seca y el retorno a los padres y a la Sagrada Escritura. El meollo está en la recuperación del sobrenatural en la teología católica y el rechazo de la antropología aristotélica, de la neoescolástica, del inmanentismo de la modernidad, de la teología del progresismo europeo y de la teología de la liberación. Pero, además, la repriminación en la Sagrada Escritura, que la neoescolástica no desconoció pero sí infravaloró frente a la especulación metafísica, ha puesto de relieve el paradigma hebreo de pensamiento, que es histórico, escatológico y temporal, frente al paradigma griego que es a-histórico, cíclico y espacial. No hay duda de que en el fondo, la nueva teología ha dado el giro a la teología católica desde la especulación abstracta hacia la realidad histórica, o sea, el paso de una teología metafísica a una teología histórica más bíblica.

A todo esto se agrega el cambio cultural global que es llamado la postmodernidad. El fin de la modernidad y el surgimiento de la postmodernidad implican un cambio de paradigma sociocultural. Estamos entrando a la sociedad técnico-científica o cibernética, a la tecnópolis o mundo urbanizado tecnológicamente que lleva no sólo el crecimiento de la urbanización sino también una forma nueva de ciudad, ya no el inmenso caos de tráfico y de gente para que se convierta en un clúster determinado por la organización tecnológica. Por lo que a la Iglesia y a la teología se les plantea el problema de cómo vivir la fe cristiana en la tecnópolis.

De esta manera, después de este Concilio, de la conferencia episcopal latinoamericana en Medellín y de la explosión del 68, el nuevo clima en el pensamiento católico y cristiano en general conlleva una cantidad abrumadora de movimientos o corrientes teológicas: la teología de la muerte de Dios, la teología de la secularización, la teología de la esperanza, las teologías empíricas angloamericanas, las teologías políticas europeas, la teología de la liberación latinoamericana, las teologías feministas. Poco después han aparecido otras corrientes: la teología de la ciencia, la derecha católica U.S.A. o Whig tomista, los continuadores de la *Nouvelle Théologie*, la Process theology, la teología narrativa (Yale school) y la Radical Orthodoxy con su crítica al capitalismo y a la economía de mercado, y de la que su propio impulsor, John Millbank, ha dicho que se trata de una teología postmoderna en una vena agustiniana. Es importante distinguir en la actual cultura técnico-científica entre la revolución científica como tal y el sistema económico-político de la economía de mercado liberal capitalista, aunque en la práctica están ligados.

En América Latina, después de Medellín, tenemos la teología de la liberación que planteó problemas y perspectivas muy serias a la teología y a la Iglesia toda: el compromiso con los pobres, la liberación, la justicia, el pecado institucional o estructural, la crítica del neoliberalismo capitalista y la revolución socio-política. Desafortunadamente le faltó fundamentación bíblica y eclesiológica, y la afirmación antropológica cristiana que resalta la dimensión trascendente del hombre. Su antropología parece pertenecer más a la modernidad europea inmanente que a la cristiana.

En los Estados Unidos, a continuación de la Segunda Guerra Mundial, apareció un grupo de teólogos protestantes que reaccionaron particularmente

contra la teología dialéctica o neoortodoxa, de K. Barth, y contra los temas dominantes de la trascendencia de Dios como el totalmente otro, pero también contra la filosofía existencial que presentaba al hombre como un ser desesperado existencialmente y sometido a la ansiedad. Estos teólogos dieron fuerza a las llamadas teología de la muerte de Dios y teología de la secularización. El primero de estos dos movimientos no tuvo mayor duración y pasó por el cielo teológico como un meteorito que pronto desapareció. Al mismo tiempo que realizaban una crítica contra el cristianismo convencional porque presentaba un Dios que no parecía comprometido con los problemas humanos, asumían el fenómeno social de la secularización, afirmaban el valor del mundo, impulsaron un cristianismo secularizado y buscaron una superación de la mentalidad sacral. Llama la atención que este movimiento rechazara de manera destacada la trascendencia o el sobrenatural cristiano, algo que en la teología católica se esforzaban por recuperar los teólogos de la *Nouvelle Théologie* y que el Vaticano II reafirmó en la Constitución sobre la Iglesia. Consideremos estos fenómenos reagrupados en cuatro partes.

- La crisis de la metafísica y el fin de la neoescolástica.
- La revolución científica y tecnológica.
- El cambio y la crítica operados por la *Nouvelle Théologie*.
- El cambio de paradigma: del griego al bíblico.

LA CRISIS DE LA METAFÍSICA Y EL FIN DE LA NEOESCOLÁSTICA

“El mensaje cristiano y la desaparición de la metafísica”
G. Vattimo.

Söhngen, citado por Ratzinger, dice “la verdad del cristianismo no es la verdad de una idea de validez universal, sino la verdad de un hecho excepcional” (Ratzinger, 1985, p. 206)². Agrega más adelante: “La aceptación

² Para el tratamiento del tema según J.L. Marion cfr. Restrepo (2011).

de la concepción histórico-salvífica como corrección de una visión demasiado orientada hacia la metafísica se halla en pleno proceso de expansión en la teología católica” (p. 208). Esto implica que, por considerar lo propio del cristianismo, no se trata de su esencia sino de su verdad histórica, contrapuesta a la verdad abstracta, teórica, metafísica o mental.

Así, superado el enfoque meramente metafísico y con una dimensión más histórica, por parte de la teología, la noción misma de salvación ha adquirido nuevas dimensiones en el sentido de que ella implica liberación, no solamente del pecado sino de la pobreza, de la injusticia y de la deshumanización en general.

¿Qué ocurrió para que la teología católica se haya orientado tanto hacia la metafísica? El hecho fue que la teología católica perdió el contacto con el nuevo progreso científico que se produjo en los siglos XVI-XVII y se replegó en el aristotelismo mediante una especulación abstracta. Esto dio como resultado una escolástica predominantemente de carácter intelectualista con unos teólogos que se complacían en deducir silogísticamente corolarios muy racionales de sus premisas axiomáticas. Como dicen algunos críticos, convirtieron la teología en una especie de ingeniería conceptual.

Es cierto que contra tal orientación se presentaron reacciones. Por una parte, los teólogos de la escuela de Tubinga, Drey, Kuhn y Möhler buscaron los cimientos de la teología en los padres y en la historia y se opusieron al neotomismo naciente en el siglo XIX porque querían una teología sin fundamentación en el aristotelismo. De manera especial, está la orientación teológica de Newman, que se basa decididamente en los padres y en la historia. El escolasticismo era muy fuerte por su fundamentación metafísica, pero padecía de un conceptualismo ahistórico, por lo que, entonces, la teología católica era sumamente abstracta. En 1856, Newman (1997) publicó “El desarrollo de la doctrina cristiana”, obra con la que inició la recuperación de la conciencia histórica en el pensamiento católico. Hizo ver que la doctrina cristiana está sometida a un proceso histórico. Newman parte no de los a-prioris conceptuales o doctrinales sino de los hechos históricos. Es de anotar que por entonces la verdad se consideraba como algo estático y la verdad de la Iglesia radicaba en su permanente estabilidad. Newman, en cambio, demuestra que la evolución evidente de la Iglesia era la señal de

su verdad. La verdad es viva y dinámica, no estática o muerta y las ideas no son piezas de un museo anquilosadas en el ayer. Por lo mismo, la verdad no es especulativa sino práctica, no es metafísica sino histórica, no se la posee sino que se la vive (Vattimo, 2010).

De igual forma, el pensamiento teológico jesuita, que se arraigaba en el aristotelismo, buscó hacerlo, en el siglo XVII, en el cartesianismo. Pero en el siglo XVIII se produjo una reacción contra esta tendencia dentro de la misma Compañía. Los padres Liberatore en Italia y Kleutgen en Alemania lideraron la restauración del tomismo y barrieron de la Compañía la influencia del cartesianismo. Para ello, contaban con el apoyo del Magisterio papal que en 1878 promulgó la encíclica *Aeterni Patris* que se propuso la restauración del tomismo. La encíclica buscaba liberar la escolástica de aquellas doctrinas científicas medievales que ya estaban superadas y ponerla en armonía con la nueva ciencia. La tarea era difícil y dentro del tomismo se presentaron varias tendencias. Están los tomistas de la Gregoriana *ad mentem suarezii*, es decir, que hicieron una interpretación del tomismo a partir de Suárez. Están también los tomistas dominicos de la Universidad de Santo Tomás que quisieron volver al tomismo puro de Santo Tomás. Los tomistas de Louvain y Munich representan lo que calificaríamos como un tomismo de izquierda, en cuanto que aceptaban la ciencia moderna y el método histórico-crítico moderno y cuyo lema era “no repetir sino repensar de nuevo la síntesis tomista a la luz de los problemas de hoy”. De igual manera, en la primera mitad del siglo XX, los dominicos de la escuela de Saulchoir, los padres Chenu y Congar, se empeñaron en un tomismo histórico que les causó mucho sufrimiento (Chenu, 1937).

El desplazamiento de la teología desde un enfoque metafísico a uno histórico-salvífico crea nuevos planteamientos fecundos para el progreso teológico. Por ejemplo, la aceptación del sufrimiento de Dios mismo implica un “giro estructural en la mentalidad cristiana” (Williams, 1959, p. 138). Esto significa que la visión de Dios como impassible e inmutable e incapaz de sufrimiento es hoy insostenible. Ha revivido el teopasquismo de la era patrística.

Puesto que Jesús es Dios, los evangelios nos revelan mejor a Dios que la metafísica. El hecho es que Dios no se ha revelado en proposiciones

filosóficas, sino en hechos y acontecimientos históricos, como lo anota el papa Benedicto: “el mensaje cristiano apareció como mensaje de la acción de Dios en la historia” (Ratzinger, 1985, p. 204). O sea, como lo dice Charles Hartshorne, uno de los teólogos de la ciencia: “En Jesús nuestro conocimiento abstracto y metafísico de Dios se hace concreto y empírico”. Lo que lleva a la propuesta de muchos teólogos hoy a que la Sagrada Escritura sea el punto de partida de la teología y no la metafísica. Es lo que ha hecho el Vaticano II al consagrar la concepción *histórico-salvífica* de la revelación, en la Constitución *Dei Verbum*, como clave hermenéutica teológico-fundamental para la reorganización de las disciplinas teológicas.

Francisco Suárez (1960) había establecido un principio básico de la teología escolástica: “Es imposible ser un buen teólogo sin haber estudiado previamente el fundamento firme de la metafísica”. En cambio hoy, muchos teólogos ven una oposición entre la Sagrada Escritura y la metafísica, entre una teología histórica y otra metafísica, con su lenguaje abstracto, entre el Dios vivo de Israel y el Dios metafísico de los griegos, que ha bloqueado una comprensión mejor de la historia y del Dios histórico de la Biblia. Ya Pascal, en el siglo XVII, había llamado la atención sobre esta diferencia.

El filósofo italiano Gianni Vattimo (2001-2005) escribió un artículo cuyo título es, de por sí, inmensamente significativo y paradójico: *El mensaje cristiano y la desaparición de la metafísica*. Paradójico porque, como vamos a ver, se suponía que el cristianismo tenía que expresarse metafísicamente y resulta, como afirma Vattimo, que quien liquidó la metafísica es el cristianismo. En el campo filosófico se ha llegado a una oposición entre la metafísica como tarea especulativa y no-empírica frente a la filosofía analítica que se opone a ella.

Se exige una nueva reflexión sobre la religión después de la metafísica. Si Dios es el fundamento trascendental del mundo y de su inteligibilidad como lo plantea la metafísica, entonces lo divino ya no da sentido a nuestras vidas. Ese Dios de la metafísica nos llevaba al amor *dei intellectualis*. Para Nietzsche, ese Dios, suprema garantía del orden objetivo del mundo y fundamento de la modernidad, murió definitivamente. Vattimo reconoce que el cristianismo le dio un giro a la metafísica. La antigua está expresada en el platonismo y es una metafísica naturalista, o sea, centrada en el mundo

natural. El cristianismo, que introdujo el principio de la subjetividad, originó una metafísica centrada en la espiritualidad humana, en la voluntad, es decir, antropológica. De esta manera, se creó un conflicto entre el cristianismo y la cultura objetivista visual griega que, a la postre, produjo el fin de la misma metafísica. El cristianismo, dice Vattimo, es un acontecimiento histórico y no es la revelación, mediante Cristo, de una verdad eterna y abstracta. Si eso es así, entonces quien ha acabado con la metafísica es el mismo cristianismo, o sea, su lógica interna. Esto es lo que explica, dice Vattimo, la disolución de la metafísica. Aquí encontramos la última manifestación de la lucha entre el residuo objetivista de la metafísica griega y la fuerza de la novedad cristiana. Observa Vattimo que tanto Nietzsche como Heidegger permanecieron prisioneros del objetivismo griego y se negaron a las implicaciones de la revolución antimetafísica cristiana. Pero, conscientes, como fueron de la crisis de la metafísica también rechazaron la eliminación de la metafísica efectuada por la filosofía analítica. Para ellos, esa eliminación mediante el análisis lógico y la valoración de las ciencias empíricas, lleva, más bien, a un embrollarse todavía más profundamente en la metafísica.

El hecho es que gran parte de los teólogos han optado por el enfoque filosófico de Wittgenstein (1861-1947), quien en sus Investigaciones Filosóficas declara: “Lo que hacemos es sacar las palabras de su uso metafísico y volverlas al uso diario”, a la vez que plantea el enfoque de la teología como “gramática de la práctica”, porque es la práctica la que da el sentido a las palabras. Es decir, una teología no-metafísica al modo de Wittgenstein encuentra el significado de las palabras en el lenguaje usado y en la actividad del sujeto, no en la especulación metafísica. La metafísica intenta encontrar la esencia interna o escondida de algo, que viene a ser una realidad abstracta. Para la filosofía analítica las acciones y las prácticas son las que constituyen lo que es algo y lo que significa, y la gramática de esas acciones o prácticas expresan su esencia o su ser. En la perspectiva de esta filosofía ha surgido la llamada *Process theology desarrollada* por Charles Hartshorne, John B. Cobb, y otros. Una afirmación central de este pensamiento es que toda la realidad, incluido Dios mismo, no es estática sino que es un proceso dinámico.

Con todo, el vuelco antimetafísico, que se volvió anti-escolástico, en la teología católica viene de lejos. J. H. Newman, en el siglo XIX, escribió una de las obras más influyentes en nuestra teología con el título de *Grammar*

of Assent (1960), da a entender, con la palabra “Grammar”, que su tratado no es metafísico sino que su interés es eminentemente práctico.

Entre los años de 1907 y 1962 el tomismo representaba la doctrina oficial de la Iglesia, sobre todo en su versión neoescolástica. Varios acontecimientos, sin embargo, han atenuado la influencia del tomismo en la teología católica: la *Nouvelle Théologie*, el Vaticano II, y el mencionado ataque a la metafísica y a la filosofía aristotélica. G. A. McCool ha indicado que “la historia del movimiento moderno neotomista, cuya magna *charta fue Aeterni Patris*, ha llegado a su fin con el Concilio Vaticano II” (McCool, 1989, p. 230).

En 1890, Maurice Blondel (Bouillard, 1966) inició su lucha contra al extrinsecismo neoescolástico en su obra *La acción*, en la que trata de demostrar que en el hombre hay un deseo intrínseco por la vida sobrenatural. Afirma, con San Agustín, que aun, después de la caída, el hombre no ha perdido ese deseo de Dios. Sólo la gracia completa a la naturaleza, la gracia es un don que viene de Dios con vistas a la salvación del hombre y a darle la felicidad que el ser humano ansía.

M. Blondel aportó la estructura filosófica dentro de la que surgieron tanto el movimiento modernista, condenado por la Iglesia, como la *Nouvelle Théologie* que fue líder en la realización del Vaticano II y en la lucha contra la neoescolástica. Paradójicamente, la influencia de Blondel se deja sentir también en la corriente teológica del progresismo europeo, que va de Joseph Marechal, a Karl Rahner, B. Lonergan, E. Schillebeeckx y H. Küng, y quienes trataron de repensar el tomismo desde el pensamiento moderno. Estos teólogos se propusieron realizar un cordial entendimiento entre el catolicismo y la modernidad. Tal esfuerzo culminó en el Vaticano II, particularmente en la Constitución *Gaudium et Spes*. Irónicamente, terminado el Concilio, la llamada modernidad entró en una crisis que ya venía gestándose pero que se precipitó después de los años sesenta.

La lucha contra la escolástica fue seguida por Henry de Lubac y continuada por Von Balthasar. Por esto Ian Kerr inculpa a de Lubac de demoler la neoescolástica y, como secuela, también la teología natural, y más aún, esto ha llevado, según él, a la desestabilización de la teología católica.

Pero, además, la *Nouvelle Théologie* de de Lubac, von Balthasar y J. Ratzinger, rechazó el intento de aquellos que buscaron el entendimiento con la modernidad europea y que hemos denominado “progresismo europeo”. Este rechazo se ha manifestado en su crítica a la misma *Gaudium et Spes*, a la que reprochan por contemporizar demasiado con la modernidad.

Estas confrontaciones desembocaron en el Concilio Vaticano II. Los documentos iniciales fueron redactados por teólogos de la neoescolástica con el estilo y el lenguaje propios de esa corriente. La reacción no se hizo esperar y puesto que los teólogos del progresismo europeo y de la *Nouvelle Théologie* fueron convocados, entonces se hizo una revisión total de los documentos, lo que hizo que los documentos de este Concilio sean obra de estas dos corrientes teológicas que hemos mencionado. Los obispos elaboraron textos que se separaron del lenguaje tradicional y escogieron uno más cercano a la Sagrada Escritura y a los padres de la Iglesia para expresar, de manera más actual, orgánica y ecuménica, el mensaje cristiano.

En 1998 la encíclica *Fides et Ratio*, del Papa Juan Pablo II, afirma que “La iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras” (n. 49). Esto no significa que el tomismo haya dejado de ser importante, sino que ha dejado de ser el centro y el único representante del pensamiento oficial católico, en esto Santo Tomás es un gran modelo.

E. Schillebeeckx muestra que la filosofía aristotélica ha sido superada por la física moderna, que lleva a que la Iglesia reformule su fe en categorías que no vengan del aristotelismo. En los años 60 publicó dos obras de gran valor e influencia en el pensamiento sacramental católico: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (1960) y *La presencia de Cristo en la eucaristía* (1967). En estas obras elabora los sacramentos dentro de categorías más bíblicas y patrísticas de que lo había hecho la neoescolástica. Pero, fiel a su pertenencia al progresismo europeo, es dependiente de la filosofía existencialista, que da a la Eucaristía el sentido de “transignificación”.

Para K. Rahner la filosofía y la teología neoescolásticas están superadas. La manera católica de pensar estaba determinada por la neoescolástica tradicional. Reconoce que su teología es una reflexión especulativa basada en la teología escolástica. Para tomistas como Reginald Garrigou-LaGrange, los escritos de

Santo Tomás eran como una segunda Sagrada Escritura. De él afirmó el P. Chenu que “estaba demasiado nutrido de Aristóteles y no suficientemente de Evangelio, y su teología corría el riesgo de ser solamente una metafísica sagrada. Le era completamente extraña la historia” (Duquesne, 1975, p. 38). Los jesuitas, sin embargo, han leído a Santo Tomás como un gran padre de la Iglesia. Rahner se considera un amigo sincero y profundo de Santo Tomás. Sin embargo, no está de acuerdo con esos tomistas tan encerrados en el tradicionalismo que no imaginan ningún progreso hecho fuera o independientemente del tomismo tradicional. Rahner estudió el tomismo trascendental a través de Maréchal, Kant y el idealismo alemán. Esto le impide estar de acuerdo, bien sea con el tomismo extremista o “absolutista” de Garrigou-Lagrange, como lo califica Congar (2004, p. 50), o con la forma positivista de la experiencia histórica o con la teología narrativa o, también, con la teología política. Por lo mismo, no está de acuerdo con que la metafísica haya muerto, al contrario, la metafísica es fundamental para la teología. Así que considera que es un signo muy negativo si los teólogos no acogen la herencia tomista.

LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

A la crisis de la metafísica ha contribuido también, de manera especial, el desarrollo de la ciencia. De hecho, fue el paso de la cosmovisión de Newton a la de Einstein la que ha socavado la metafísica racionalista de la modernidad. Por lo demás, la ciencia nos está llevando a una nueva comprensión del hombre y de la obra de la creación, o sea, a una nueva manera de ver cómo Dios ha realizado su creación. Los teólogos de la ciencia han asumido ese reto y están empeñados en la comprensión del misterio cristiano dentro del paradigma de la nueva ciencia que pasa del paradigma metafísico-especulativo al paradigma empírico-experimental³.

La nueva cosmología ha expandido nuestra comprensión del universo físico. Vivimos en un universo de “inimaginable profundidad temporal y de extensión espacial”, escribe John F. Haught, pues se calcula que existe desde

3 El tema lo hemos tratado en Galeano (2010a; 2011b).

hace unos 13.7 billones de años y que tiene unos 125 billones de galaxias que se separan unas de otras a una velocidad creciente.

Los teólogos de la ciencia plantean la revisión de múltiples conceptos cristianos que están más teñidos de metafísica griega que de revelación propiamente bíblica y toman más decisivamente en serio lo que significa la revolución cristiana en el pensamiento sobre Dios. No sólo que Dios se hizo hombre, ni tampoco que es una comunidad trinitaria de personas, conceptos que destruyeron las ideas míticas, filosóficas y religiosas sobre Dios, sino, también, lo profundamente humano que es Dios en Jesús. Por lo que para muchos se trata ya en la teología de la búsqueda del Dios histórico.

Col 1,15 dice que Cristo es “la imagen del Dios invisible”. ¿No es mejor partir de Jesús para conocer a Dios que partir de la idea abstracta y metafísica de Dios, que sería una pura especulación humana? Tal concepción implica el paso de la metafísica estática del ser, como era la clásica, a una visión dinámica de la realidad, como la presenta la ciencia de hoy.

Según los teólogos de la ciencia, se trata de reinterpretar las doctrinas cristianas a la luz de la evolución cósmica y biológica. Aunque la teología se ha servido de las filosofías abstractas y especulativas, es necesario que se sirva de la ciencia y confronte el reto que ella le representa, porque los descubrimientos científicos comprenden realidades del misterio de Dios. El universo tiene un carácter narrativo que es necesario saber leer. En efecto, el cosmos es un libro que todavía se está escribiendo y no sabemos cuál es su mensaje completo.

Así que la ciencia es reconocida como un componente de la hermenéutica teológica. Los paradigmas de la modernidad se desintegran y se impone por todas partes el paradigma técnico-científico anglosajón, aun dentro de la Iglesia y particularmente en la teología. Estamos, por eso, al final de una era teológica con el colapso de los sistemas teológicos tradicionales.

Entre los teólogos de la ciencia, destacamos al sacerdote benedictino húngaro, Stanley L. Jaki (1924-2009) quien hizo un aporte en el campo de la filosofía de la ciencia y de la teología. En 1987 recibió el *Templeton Prize* por su trabajo, en el que analiza “la importancia de las diferencias y las

similitudes entre la ciencia y la religión”. Estuvo de investigador de física en la Fordham University, que es la universidad jesuítica de Nueva York. Allí trabajó con la dirección de Victor Hess, el Premio Nobel que, junto con Carl David Anderson, descubrió los rayos cósmicos. Pero tal vez el teólogo católico más destacado en la investigación científica y en el planteamiento de las relaciones entre cristianismo y ciencia es John F. Haught, de la Universidad de Georgetown, quien fundó el “Georgetown Center for the Study of Science and religion”.

Otro de los teólogos y filósofos es Charles Hartshorne (n. 1897), para quien la filosofía de procesos es el marco conceptual más apto para entender al Dios de la tradición cristiana. Basándose en Whitehead, intenta ser más empírico que metafísico y parte de la experiencia concreta histórica antes que de la metafísica del ser. Según él: “En Jesús nuestro conocimiento abstracto y metafísico de Dios se hace concreto y empírico” (Livingston, 2000, p. 319).

A los que hemos mencionado se agregan Ian Barbour, John Polkinghorne y Arthur Peacocke. Para ellos la filosofía de los procesos de Whitehead es un esquema conceptual del mundo ofrecido por la ciencia que permitiría a la teología reformularse en términos propios de la cultura moderna. Barbour ha pretendido usar este esquema conceptual para formular su opción integradora en los modelos científicos/religiosos. John Polkinghorne explica su método cuando se refiere a los científicos: “Los científicos prefieren el pensamiento “de abajo arriba”, que considera los fenómenos que se desea explicar, y sólo después rastrea los principios que se ocultan tras dichos fenómenos” (Polkinghorne, 2000, p. 102). Parte de los grandes avances en la física contemporánea. Desde Einstein conocemos la convertibilidad de materia y energía, al mismo tiempo que la materia corpuscular se ha conciliado con su carácter ondulatorio. La teología no se contenta con conocer el mecanismo físico, sino que busca un *sentido* en la dinámica del universo. Para Polkinghorne la ciencia no está para decirle a la teología cómo elaborar una doctrina de la creación, pero no es posible elaborar esa doctrina sin tener en cuenta la edad del universo y el carácter evolutivo de la historia cósmica. Hay una distinción que se debe mantener. Sin embargo, “no existe ninguna otra área en la que la interacción entre ciencia y teología esté tan lastrada por la ignorancia de los científicos en materias teológicas como el debate en torno a la doctrina de la creación” (p. 118).

Es un hecho que los descubrimientos científicos de Copérnico, Galileo y Newton terminaron con la cosmovisión de Aristóteles que había prevalecido durante toda la Edad Media y que sirvió a la teología cristiana. Basta pensar en el inmenso aporte de Santo Tomás. Luego, los avances científicos de Darwin y de Einstein eliminaron la cosmovisión de la modernidad. La cosmología de Newton, en efecto, que perduró durante dos siglos y que concebía el orden natural de manera mecánica, como si fuera un reloj, fue el marco del Iluminismo, la Revolución Industrial y los progresos del siglo XIX, a la vez que de la antropología de la modernidad. Pero el evolucionismo de Darwin, la física cuántica y la cosmología de Einstein cuestionaron esa concepción del Dios relojero porque pusieron en evidencia una realidad desconcertante: el azar. La lógica del mundo no es determinista y Dios no es un relojero.

Gracias al esfuerzo gigantesco por descifrar los secretos de la materia, mediante la física nuclear, en toda la primera mitad del siglo XX se ha originado una nueva visión de la realidad, incluida la antropología. La cosmología de Einstein, quien concibe la realidad de forma dinámica, y que es llamado el “descubridor de los misterios del átomo y del universo”, es el marco de la revolución científica y tecnológica de los siglos XX y XXI, que ha producido la llamada postmodernidad. Esto por lo que se refiere al macrocosmos, porque también la mecánica cuántica, que se inició a comienzos del siglo XX, nos alertó de que existía, en la realidad micro, un mundo misterioso, incierto, complejo, aleatorio, incoherente y caótico. Para explicar lo inexplicable se ha inventado la teoría del azar, por el que un suceso fortuito está en el origen de todo. La teoría del caos o del *quántum* nos dice que el proceso diario del mundo, y no sólo las raíces subatómicas del mundo, tiene un comportamiento impredecible y no-mecánico. Alrededor del mundo físico hay nubes y relojes, que significa que el comportamiento de estos sistemas descansa en una especie de combinación de orden y desorden, como quien dice, caminamos “al borde del caos”, entre un mundo totalmente rígido y otro totalmente azaroso, entre un cierto grado de orden y un cierto grado de apertura.

Con la tecnología se da el paso, gracias a la ciencia, de la sociedad industrial a la sociedad tecnonuclear, con el imperialismo nuclear norteamericano y el mercado y la exportación de tecnología nuclear. Lo que

implica progresos inmensos, pero también riesgos y peligros insospechados. Basta pensar en estas creaciones de la tecnología del siglo XX: la bomba atómica y las armas de destrucción masiva y la industria armamentista, los aviones supersónicos, la computadora y la informática, los viajes espaciales y el alunizaje, las estaciones espaciales, los misiles, la ingeniería genética, el radar y la combinación de la física con la química. La modernidad fue muy optimista sobre la posibilidad de un progreso moral de la humanidad, pero las dos guerras mundiales, las más crueles y despiadadas de la historia, han rebatido esa creencia.

El hombre, en nuestro siglo, aparece como un ser histórico y como parte de la historia cósmica, es decir, somos parte de un proceso histórico-cósmico y vivimos al ritmo cósmico, al ritmo de los astros, en comunión con el universo. En palabras de A. Peacocke: “somos polvo de estrellas, ya que todos y cada uno de los átomos de carbón de nuestro cuerpo, todos y cada uno de los átomos de hierro de nuestra hemoglobina, fueron producidos en las estrellas y eyectados por explosiones de supernovas antes de que la tierra existiera como planeta” (Peacocke, 2008, p. 125).

Como dice R. Clarke, aunque se opone a esta idea, “el hombre estaba en el proyecto del universo y es un elemento esencial de su coherencia” (Clarke, 2002, p. 63). Polkinghorne explica:

Incluso el enorme tamaño del universo observable —cien mil millones de galaxias, cada una con cien mil millones de estrellas— era condición necesaria para que la evolución de la vida fuera posible al menos en un planeta: este proceso requiere quince mil millones de años, y los cosmólogos tienen la certeza de que sólo un universo tan grande como el nuestro habría podido durar tanto tiempo. (Polkinghorne, 2000, p. 61)

Es un hecho afortunado para que se diera el fenómeno antrópico. Si es el principio antrópico el que rige el inmenso proceso cósmico y el proceso de la vida, entonces la pregunta es: ¿por qué el hombre y para qué el hombre? Todos los interrogantes sobre el cosmos confluyen en el ser humano, en él se explican el Big Bang, la evolución cósmica o cosmogénesis, según Teilhard de Chardin, la radiación cósmica de fondo, la sopa cósmica de quarks, las galaxias, el sol y todas las estrellas.

Además de la orientación antrópica del proceso cósmico, se agrega algo sobre lo que llama la atención Polkinghorne: la inteligibilidad del cosmos. El universo está abierto a nuestra comprensión: “¿Cómo es posible que nuestras mentes estén tan perfectamente conformadas para comprender el universo? No parece suficiente decir que tan sólo es cuestión de suerte” (p. 108).

Puesto que vivimos en el mundo producido por la revolución científica de Darwin, Einstein, Hubble, Hawking, vivimos en un mundo y una sociedad radicalmente dinámicos: “las moléculas de cualquier cuerpo, sea sólido, líquido o gaseoso, se agitan sin cesar a velocidades enormes” (Clarke, 2002, p. 8), hasta el espacio es puro dinamismo, velocidad pura. En cuanto a lo que el hombre y la sociedad son en sí mismas, esta idea fundamental de la evolución se impone en el siglo XX. Si en el campo de la física se afirma la expansión del universo, y en el campo de la biología la evolución, en el campo de la teología católica se habla de desarrollo doctrinal. J. H. Newman dice, en efecto: “En un mundo superior ocurre de otra manera, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado a menudo”. En conclusión, la doctrina cristiana está sometida a la evolución, porque las verdades cristianas son vivas, crecen y progresan, no son piezas de un museo, o verdades abstractas o anquilosadas en el pasado. Están sometidas al dinamismo de la historia y, por lo mismo, al crecimiento. En la comprensión de esta realidad, la teología progresa a medida que también progresa la comprensión del mundo por parte de la ciencia. Es lo que se llama una “revolución epistemológica”. O sea, no son teorías abstractas o nociones a-priori y especulaciones las que orienten a la teología, sino que toda teoría debe nacer de la experiencia, en este caso, de la experiencia de fe. Como sugiere A. Peacocke, la teología tiene la capacidad de aprender del modo como la ciencia explora el mundo natural.

Con Copérnico y Galileo el cosmos estalla en un infinito abrumador, cuyas consecuencias capta Pascal, quien proclama asombrado sobre “la fragilidad del hombre y el terror del mundo”, porque el hombre ya no habita en una mansión cósmica: “Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie”. “Su boca pronuncia con un seco patetismo la cuestión antropológica: qu’est-ce qu’un homme dans l’infini?” (Buber, 1990, p. 32). A esta angustia cósmica de Pascal, se suma algo alucinante que expresa Watson: “Después de recuperarse de las cifras sobrecogedoras que conlleva todo lo relacionado

con el universo y aceptar el carácter extraño de las partículas y los cuerpos celestes, uno no puede sino asombrarse ante lo inhóspita que resulta gran parte del universo, tan caliente, o fría, tan radiactiva e inimaginablemente densa. En estas vastas zonas del universo nunca podría existir la vida tal como nosotros la concebimos” (Watson, 2007, p. 613).

En el siglo XX varios proyectos de sociedad, que conllevan paradigmas antropológicos, se enfrentaron a muerte. Y es que no es posible hablar de un solo paradigma antropológico de la modernidad, pues en realidad se presentó una gran ruptura entre el pensamiento anglosajón, acentuadamente positivista, práctico y científico, mediante la filosofía analítica y científica, que se expresa en la economía de mercado, los medios de comunicación y la democracia liberal, y el pensamiento europeo continental que se orientó por la especulación filosófica e ideológica, la del idealismo y del marxismo. El hecho es que todas las utopías de la Europa continental fueron derrotadas y desaparecieron. John Watson saca esta conclusión: “deberíamos desconfiar de las grandes teorías” (pp. 818-819).

Se trataba de ver por dónde se orientaba la realización del hombre: el paradigma del hombre ario, visión racista demasiado mezquina, romántica ancestral, y cuyo símbolo macabro es Auschwitz, necesariamente tenía que fracasar; el paradigma sofisticado de la modernidad francesa, racionalista y muy dado a la forma más que al contenido, demasiado esnobista; el paradigma marxista-socialista, un hombre masificado y utópico más que real, cuyo descalabro fue evidente en los años 90 del siglo pasado y que tiene al Gulag como símbolo de su fracaso; el paradigma del hombre individualista, liberal, capitalista, práctico, competitivo, es el hombre de la economía de mercado, consumista, de los medios de comunicación, con una idea clara del hombre como ser trabajador, pero de acuerdo con que el trabajo es para tener, no para ser, celoso de su libertad individual y con el más alto progreso científico y técnico del mundo de hoy.

En el año de 1965 apareció el libro “La ciudad secular” (Cox, 1973) del profesor de teología en Harvard Harvey Cox, donde pone la tecnópolis como el paradigma para el trabajo teológico hoy y como el medio de la secularización del mundo actual. Según Cox, la tarea de la teología en este contexto de la tecnópolis es liberar al hombre de la dependencia en la

comprensión de Dios que han creado las religiones y la metafísica. Ya no existe el concepto de Dios que sirve para explicar los misterios metafísicos, el hombre de la tecnópolis debe afrontar el peso de los problemas del mundo por sí mismo, pues el hombre secular de la tecnópolis está caracterizado por el pragmatismo y la profanidad. Esta última consiste en el rechazo del dualismo sagrado contra el secular, así como rechaza también la percepción del mundo en dos niveles, o sea, el dualismo natural contra el sobrenatural. En la ciudad secular la vida estará determinada por la privacidad y la libertad individual. Parece que para Cox el Reino de Dios se realiza en la ciudad secular, así como para Fukuyama el fin de la historia es la sociedad del mercado capitalista. En otras palabras, la realización del “sueño americano”. Por otra parte, a la metafísica la ha remplazado la política, la que ahora es la que da sentido y unidad a la vida humana y al pensamiento.

En 1989, cuando se hundía el sistema comunista, Francis Fukuyama (1992), miembro del departamento de estado de los Estados Unidos, proclamó “el fin de la historia”. Esto significaba, según él, la victoria total de la economía del libre mercado y la política de la democracia liberal mundial. Este era el nuevo y definitivo paradigma para todas las sociedades del mundo porque era el que satisfacía las necesidades básicas del ser humano. Cierta corriente de pensamiento católico en los Estados Unidos estaba plenamente de acuerdo con esto. Se trata de la llamada Derecha católica norteamericana o *Whig* tomismo liderada por Michael Novak, G. Weigel, y R. Neuhaus. Otros, sin embargo, se opusieron y proclamaron la oposición existente entre cristianismo y liberalismo capitalista. Tales son los que pertenecen a la *Radical Orthodoxy*, como John Millbank, Graham Ward, Catherine Pickstock y, sobre todo en los Estados Unidos, Daniel Bell, autor de una obra titulada “*Liberation Theology After the End of History*” (Bell, 2001). Este texto rebate la idea de que el ser humano encuentre su satisfacción plena en el mercado capitalista. Al contrario, la encuentra en una colina donde un pobre, que proclamó las palabras del perdón, fue crucificado. O sea, la discrepancia entre cristianismo y capitalismo sobre el fin de la historia es también sobre la redención y salvación del hombre. ¿Es nuestra salvación Wall Street o el Crucificado? ¿El fin de la historia es inmanente o trascendente? Estas son cuestiones decisivas hoy. A la derecha católica norteamericana, Bell opone la teología de la liberación latinoamericana y su compromiso con los pobres. Nuestro salvador no es un ejecutivo de

Wall Street sino el pobre crucificado del Gólgota. A la ordenación social capitalista se opone el nuevo orden del Reino de Dios. Sin embargo, a pesar de reconocer los aportes y valores de la teología de la liberación, D. Bell le hace también la crítica a sus deficiencias. Una de ellas, en la que coincide con Milbank, es que a ella le faltó fundamentación eclesiológica. Considera que una de sus fallas es no haber reconocido que el capitalismo no es solamente un sistema político y económico sino que es también un sistema ontológico.

EL CAMBIO Y LA CRÍTICA OPERADOS POR LA *NOUVELLE THÉOLOGIE*

El Vaticano II es incomprensible sin la controversia sobre “La nouvelle théologie” (Milbank, 2005).

Como decíamos antes, la influencia de Blondel se deja sentir en la escuela de los jesuitas de Lyon-Fourviere, en H. de Lubac y su discípulo Hans Urs von Balthasar y llega hasta Joseph Ratzinger. La otra escuela de teología, que tuvo un influjo en el Vaticano II y tiene orientación dentro de la *Nouvelle Théologie* es la de los dominicos de Saulchoir (París), que incluye a teólogos tales como Marie-Dominique Chenu e Yves Congar.

Cuando von Balthasar hacía sus estudios en el seminario tuvo que someterse a un currículum neoescolástico, o sea, un tomismo interpretado por Suárez y Reginald Garrigou-Lagrange. Se trataba de una teología árida, reducida a silogismos que le producían un profundo rechazo. Aquí la gracia era entendida como algo extrínseco al mundo y luego aplicado a la naturaleza humana. Como si la gracia y la naturaleza no tuvieran que ver la una con la otra. Fue Eric Pryzwara (1889-1972) quien le presentó otra perspectiva teológica y le dio a conocer el pensamiento de J.H. Newman. Unos años antes, H. de Lubac había tenido la misma experiencia, y para encontrar respiro del suarezianismo de sus profesores de filosofía, se refugió en la lectura de Blondel, Rousselot y Maréchal.

Por los años 40 del siglo XX se desató dentro del catolicismo una gran controversia en torno a la obra *El sobrenatural* de H. de Lubac, que está

en la base de la “nueva teología” (*Nouvelle Théologie*) y que produce una revolución teológica en Europa. En esta teología, el concepto aristotélico de naturaleza resulta insuficiente e inadecuado, lo mismo que la antropología que ello implica. Para de Lubac, adalid de este movimiento, la teología también realiza un combate con el pensamiento secular contemporáneo, puesto que pensaba que la respuesta de la Iglesia a la secularización era inadecuada porque su visión teológica era muy estrecha. En la Iglesia se daba una teología que separaba lo natural de lo sobrenatural. La misión de la Iglesia parecía ser sólo salvar almas. De Lubac acusaba a la neoescolástica, con su concepto de “natura pura”, de ser la causante de esta situación. Así que en *El sobrenatural* (1946) seguido de *Corpus Mysticum*, de Lubac se empeñó en una confrontación directa con la neoescolástica. Con esto levantó la oposición de la derecha tomista, comandada por el p. Garrigou-Lagrange, y de la más estricta observancia jesuítica, que era suareziana.

El concepto de sobrenatural quiere decir que por naturaleza el hombre está orientado hacia Dios, que el hombre tiene un deseo natural de ver a Dios, una aspiración que la naturaleza no alcanza a realizar por sí mismo. Es por gracia que el hombre y la historia alcanzan su plenitud. Esto quiere decir también que la salvación es un don de la gracia y el hombre no la logra naturalmente o mediante las fuerzas naturales. Aunque el hombre no hubiera pecado, hubiera necesitado la gracia para lograr su plenitud en la comunión con Dios, pues para esto fue creado.

Esto es ininteligible desde el punto de vista de la antropología aristotélica. Para Aristóteles la relación con lo divino es enteramente natural, el hombre alcanza lo divino mediante el cumplimiento ético. Es cierto que para Santo Tomás cada ser alcanza su fin de acuerdo con el orden simplemente natural. El hombre, sin embargo, necesita la ayuda de Dios. El hombre es un ser paradójico porque desea lo que no alcanza lograr por sus propias fuerzas. Para Escoto, que exalta el poder absoluto de Dios, los filósofos piensan diferente, afirman la perfección natural y niegan la sobrenatural y que la dignidad de la naturaleza es ser capaz de alcanzar su propia perfección. En cambio, los teólogos reconocen la deficiencia de la naturaleza y la perfección sobrenatural porque saben de la corrupción del pecado y de la grandeza del hombre que recibe la gracia. La felicidad de los filósofos es solamente un conocimiento abstracto de Dios. Además, para

Escoto, el orden actual de salvación es contingente, pues Dios también salva sin la Iglesia y sin los sacramentos. Occam va todavía más allá, afirma que Dios salva sin el *habitus* de la caridad, sin la gracia. Dios no exige que una persona tenga la gracia para ser salvada. Dios salva sin condiciones y da su gracia como quiere. Según él, Dios no nos debe nada ni está obligado con nada ni con nadie. Actúa fuera de los límites de la razón y de la naturaleza. Es justo lo que quiere y basta, no lo racional. La creación es un acto de pura gracia, comprensible sólo por la revelación. No existe razón para que Dios haya creado el actual orden cósmico, solamente su voluntad. Podría destruir este mundo y crear otro. Dios no hace algo porque sea correcto sino que algo es correcto porque lo quiso. Además, la voluntad de Dios es el árbitro absoluto de la moral. El origen de la ley moral es su voluntad revelada en la Escritura, no la ley natural ni la razón. El orden del bien y del mal es totalmente contingente, como lo es la creación y lo es el hombre. Cayetano, “un tomista ardiente, pero en realidad infiel” (Lubac, 1970, p. 193), dice de Lubac, introdujo la hipótesis de la naturaleza pura en nombre del principio aristotélico: la naturaleza no hace nada en vano; no tiene una aspiración a algo que sería imposible lograr por sus propios medios: “*naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*”. Por tanto, si en el hombre hay un deseo de Dios, tal deseo no es natural sino dado por Dios en un acto de gracia. De justicia, la naturaleza es autosuficiente, tal es el principio de la natura pura. Si el hombre desea a Dios es en virtud de un poder “obediencial”, que sólo se actualiza por la intervención graciosa de Dios. En aras de defender la gratuidad de la gracia, se postuló la autonomía de la naturaleza, y así la gracia vino a tener el carácter de un agregado. De esta manera, Cayetano propició un humanismo sin Dios, porque subsiste sin el sobrenatural. Sin embargo, ese hombre puramente natural es una abstracción, nunca se ha dado. Como anota Milbank, Cayetano viene a decir explícitamente que la naturaleza humana es completamente definible en términos puramente naturales y el hombre ofendería la ley moral sin cometer pecado. Esto significa que es factible ética, política y filosofía enteramente naturales. El escolasticismo posterior siguió este camino sin mayores discrepancias hasta comienzos del siglo XX.

En la misma línea se mueve Francisco Suárez, quien piensa que el hombre fue creado para una felicidad natural en virtud de la misma creación, y si busca un fin superior es porque éste le ha sido agregado. En lugar de

estar abierto al infinito, el hombre está encerrado en su propia naturaleza. La naturaleza creada es perfecta en sí misma, no está orientada hacia la unión con Dios. Dada la gran influencia de Suárez, a partir del siglo XVI el interés se volcó en el tema de la gracia actual o creada, en detrimento de la gracia increada, es decir, de la idea de la divinización del hombre.

Bérulle, en cambio, afirma que “la naturaleza del hombre no fue creada para permanecer dentro de los límites naturales, sino que fue hecha para la gracia”. Así que de Lubac redescubrió un viejo principio: si todo hombre es llamado a la salvación, la gracia divina actúa en cada uno de ellos. Todo el cosmos fue creado con vistas a la recapitulación de todas las cosas en el hombre y en Cristo.

Henry de Lubac afrontó el tema de la relación entre naturaleza y gracia, atacó la teoría de la neoescolástica en este sentido, e intentó un retorno al puro Santo Tomás, en contra de la tendencia de la Compañía por la interpretación suareziana del tomismo. De hecho, para de Lubac la neoescolástica es completamente suarezianismo, que a él le parecía como un reconocimiento de la naturaleza sin la gracia porque afirma una finalidad del orden creado completamente separado de Dios, o sea, el mundo del sobrenatural aparte del mundo natural o, como se ha dicho, una casa con dos pisos sin interconexión entre ellos. Esto, evidentemente, era poner el cristianismo en la misma orientación de la modernidad y el secularismo, al que la neoescolástica buscaba rebatir.

El concepto de “natura pura” resulta cerrado porque no puede expresar una realidad como el espíritu humano, que es entendido por la Iglesia como un ser abierto al infinito y que tiene un fin último que ha de alcanzar libremente, pero que no es realizable con sus solas fuerzas naturales. Un fin último, por tanto, de orden sobrenatural, que estructura el ser mismo del hombre de manera diferente a como sería de tener un fin último meramente natural.

No se trataría de una naturaleza cerrada sobre sí misma, con capacidad propia para cumplir sus máximas aspiraciones naturales, como dirían Aristóteles y Cayetano. Se trataría de una naturaleza incompleta, marcada por esa especie de contradicción interna entre lo que por naturaleza desea

alcanzar y lo que con sus solas fuerzas logra alcanzar. Dios da a la criatura humana dos regalos muy especiales, únicos. El primero consiste en el don del ser mediante el acto de la creación, Dios dona el ser a todas las criaturas. Este don es distinto del otro: el don de la llamada o de la destinación del hombre a la visión beatífica de Él mismo. En este caso Dios se dona a sí mismo. Lubac expresa el primer don: “Dios me ha dado el ser”, y el segundo: “Dios ha impreso una finalidad sobrenatural en este ser que Él me ha dado; Él ha hecho resonar en mi naturaleza una llamada invitándome a verle”. Dios se autodona a mi ser en una autocomunicación personal. Tampoco se trata de dos actos divinos distintos. En un mismo acto, Dios me crea y me llama al orden sobrenatural. No es previamente creado y luego llamado.

Para Lubac y la *Nouvelle Theologie*, el hombre no se define con el concepto aristotélico de naturaleza (φύσις). Este es un concepto cerrado, que no expresa una realidad como el espíritu humano que tiene un fin último, cuya consecución está fuera del alcance de sus propias fuerzas; un fin último, por tanto, de orden sobrenatural. Se exige, entonces, “abandonar la idea de una beatitud natural cerrada y estática” (Lubac, 1970, p. 260).

EL CAMBIO DE PARADIGMA: DEL GRIEGO AL BÍBLICO

“¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?
¿Qué la Academia con la Iglesia?
Tertuliano.

Si la metafísica ha muerto, el cristianismo no se va a sentar a llorar, como no lo hizo cuando se hundió el imperio romano. La metafísica es una creación griega, no cristiana, y la teología cristiana se siente hoy libre para expresarse más bíblicamente.

¿Es incompatible el paradigma griego de pensamiento con el bíblico?
¿Hemos llegado al fin del paradigma griego? El hecho es que el cristianismo conquistó o se “chupó”, como dice Nietzsche, la cultura griega y romana. Conquistó el logos griego y lo transformó en Cristo, hizo explotar el eterno

retorno de los gnósticos como lo constata San Agustín y como lo realizó él mismo al convertir a Platón en cristiano, conquistó la metafísica griega, la transformó y terminó por aniquilarla, dice Vattimo. Las últimas grandes ideologías han sucumbido, la modernidad europea continental, el nazismo y el marxismo-comunismo, pese a sus esfuerzos por eliminar al cristianismo. Queda la ideología de la economía de mercado capitalista, que para Francis Fukuyama es el fin o culmen de la historia. Es así, o ¿debe continuar la teología cristiana su lucha obstinada en la historia? Es necesario que hagamos una comparación entre el paradigma griego de pensamiento y el bíblico para entender hacia dónde va el cristianismo y su teología⁴. La Iglesia y la teología no están ligadas con los imperios ni con las ideologías o las filosofías que pasan y mueren, sino que, impulsadas por su fuerza escatológica, caminan siempre hacia el futuro de Cristo.

El mundo bíblico no es un cosmos sino una historia y, por lo mismo, su antropología no es cósmica sino histórica. Israel fue primero liberado del sometimiento al cosmos, mediante Abraham, que sale de su tierra en un peregrinar que lo libera del sometimiento a esa tierra. Después con Moisés, que libera a Israel de una cultura sometida a la muerte, como era la cultura egipcia. Tales son las dos características de las religiones primitivas: la dependencia cósmico-espacial y el culto a los muertos que los sometía a la adoración aterradora de la muerte. Esto es reafirmado y profundizado en el Nuevo Testamento por Jesús, quien libera de los ritmos cósmicos y espaciales y vence a la muerte y la somete a sus planes de salvación. Todavía más, a la desacralización del cosmos realizada por el Antiguo Testamento, Jesús le agregó la desacralización del orden social: “Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”⁵.

Th. Boman ha llamado la atención al hecho de que el pensamiento griego tiene un carácter estático, en tanto que el hebreo es dinámico. El ser o existir se expresa en hebreo con el verbo “haya”, que no traduce exactamente el ser de Dios, sino su actuar y el tema más decisivo para Israel es “haya de

4 Cfr. C. Trestmontant (1962); Boman (1960). Hemos tratado el tema en Galeano (2010b, pp. 122-137).

5 El aporte de Jesús y el N.T. al paradigma hebreo lo hemos tratado en Galeano (2012, pp. 161-202; 2011a).

Dios”, que significa actuar como Dios, tratar como Dios, llevar a efecto algo como Dios. Se trata de algo dinámico, no estático.

El ideal griego era el conocimiento inmutable, esto es, la “idea” estática, en contraste con el bajo mundo de los sentidos. Esto se expresa en la diferencia entre el “dabar” bíblico y el “logos” griego. Así expresaban ambos lo que es la palabra, pero para el hebreo el dabar estaba en esta secuencia: ir hacia adelante, hablar, palabra, hecho. El logos griego tiene otra secuencia: reunir, recoger, hablar, pensar, palabra, razón. Para los griegos lo esencial era lo ordenado, moderado, calculado, significativo, racional. Para el hebreo es lo dinámico, lo enérgico. El israelita encuentra la belleza en lo que vive y tiene gracia y ritmo. No es la forma la que configura la experiencia de lo bello, como para los griegos que es la sensación de luz, color, voz, sonido, gusto. El israelita encuentra la belleza en el fuego y en la ira de Dios, como también en la vida que da luz y la gracia divina. Las imágenes de Dios en la Biblia no son realidad visual, son “movimiento, dinamismo, algo auditivo”, en síntesis, movimiento. Los griegos, en cambio, consideran la realidad como algo a lo que tienen acceso nuestros sentidos. El griego no cuenta historias, sabemos lo que le impresiona por lo que describe, lo que él ve es la apariencia externa. Básicamente, la diferencia está entre el ver y el oír. El pensamiento griego es visual, tiene una comprensión lógica y describe la realidad como ser; el hebreo es de audición, tiene una comprensión psicológica y mira la realidad como movimiento.

En síntesis, los hebreos viven en el tiempo, mientras que los griegos conciben el tiempo en términos del espacio. Para los primeros, el tiempo se determina por su contenido por lo que calcular el tiempo es algo cualitativo. Los segundos hablaban de sol, luna y estrellas como cuerpos celestes, apariencias externas en el espacio y medían el tiempo de acuerdo con su posición exacta en el espacio. En cambio, para los hebreos el tiempo está determinado por los ritmos: los siete golpes rítmicos de la semana se continúan en el año y el ritmo de los siete años hasta el séptimo año sabático y los cincuenta años del jubileo. El tiempo, pues, para el israelita está concebido como ritmo. Si para los griegos el espacio era el que contenía toda la realidad, en él estaba encerrada y experimentada, para los hebreos era el tiempo. Así como los griegos daban especial atención al contenido del espacio, los hebreos valoraban más el contenido del tiempo, o sea, los

hechos o acontecimientos. El espacio es el principal modo de pensar para el griego, para el hebreo lo es el tiempo.

Puesto que el hebreo define el tiempo por su contenido, lo que ocurre lo ve desde el punto de vista de si es completo o incompleto. Así que el hebreo conoce dos verbos, el perfecto y el imperfecto. Una acción se considera concluida (tiempo perfecto) o todavía en proceso de realización (tiempo imperfecto). Se consideran los hechos como completos o incompletos en el tiempo, y esto tiene que ver también con el concepto hebreo de eternidad. Nuestra noción de eternidad, heredera de Platón, es más una realidad espacial que temporal, en cambio, para los hebreos es una realidad temporal en el sentido de que es un tiempo que se extiende hacia un futuro ilimitado, o sea, eternidad es un tiempo sin límites.

Lo divino para Platón pertenece al espacio y no al tiempo. Para los griegos el ideal de eternidad es la inmutabilidad que está más relacionada con el espacio que con el tiempo; para la mentalidad hebrea, en cambio, el infinito está relacionado más con el tiempo que con el espacio. La mentalidad griega termina en aporías, problemas lógicamente insolubles. La mentalidad hebrea no tiene problemas con aporías como tal. Eso es parte del asombro y del milagro de la existencia en sí y lleva más a la admiración que a la frustración.

En el campo de la historiografía, el griego describe el todo de la historia desde la distancia, piensa causalmente y en términos de ciencia natural: “la historia es una eterna repetición, nada nuevo ocurre bajo el sol”. De hecho, la mentalidad griega es ahistórica. Para encontrar a Dios se le debe buscar en lo inalterable, en la vida mental, en las ideas. En cambio, la mentalidad hebrea considera cada acontecimiento como único, la persona se pone en el acontecimiento y llega a ser contemporánea con los hechos y las personas. Aquí se piensa teológicamente, orientado hacia la finalidad: Dios se revela a los israelitas en la historia y no en las ideas; se revela a sí mismo cuando actúa y crea. La teoría de la existencia del alma independiente del cuerpo viene de Platón y es griega. El pensamiento hebreo se caracteriza por la unidad del cuerpo y el alma.

REFERENCIAS

- Bell, D. (2001). *Liberation theology after the end of history. The refusal to cease suffering*. London: Routledge.
- Boman, T. (1960). *Hebrew thought compared with Greek*. Bristol: Le Saulchoir.
- Bouillard, H. (1966). *Blondel y el Cristianismo*. Madrid: Península.
- Buber, M. (1990). *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chenu, M. D. (1937). *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Le Saulchoir.
- Clarke, R. (2002). *Los nuevos enigmas del universo*. Madrid: Alianza.
- Congar, Y. (2004). *Diario de un teólogo (1946-1956)*. Madrid: Trotta.
- Cox, H. (1973). *La Ciudad Secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona: Península.
- Duquesne, J. (1975). *Interroge le Pere Chenu. Un théologien en liberté*. Paris: Le Centurion.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Bogotá: Planeta.
- Galeano, A. (2010a). Los desafíos de la ciencia: Quehacer nuevo de la teología. *Cuestiones Teológicas*, (87), 11-50.
- _____. (2010b). *Visión cCristiana de la historia. Ensayo de Escatología*. Bogotá: San Pablo.
- _____. (2011a). El paradigma cristiano de pensamiento. La revolución cultural del cristianismo. *Cuestiones de Teología*, (90), 235-268.
- _____. (2011b). *Idea cCristiana del hombre y la ciberantropología. Ensayo de antropología latinoamericana*. Bogotá: San Pablo.
- _____. (2012). *Jesucristo. Un viviente misterioso. Señor y meta de la historia*, Medellín-Bogotá: UPB-San Pablo.
- Livingston, J. C. (2000). *Modern Christian Thought*. Vol. II. New Jersey: The Twentieth Century, Prentice Hall.
- Lubac, H. de. (1946). *Surnaturel. Etudes historiques*. París: Aubier.
- _____. (1970). *El misterio de lo sobrenatural*. Barcelona: Ed. Estela.

- McCool, G. A. (1989). *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New York: Fordham University Press.
- McLeod, H. (2007). *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- Milbank, J. (2005). *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. Cambridge: William B. Eerdmans Publ.
- Newman, J. (1997). *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*. Salamanca: Biblioteca oecumenica salmanticensis.
- Newman, J.H. (1960). *El Asentimiento religioso*. Barcelona: Herder.
- Peacocke, A. (2008). *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda nuestra exploración*. Santander: Sal Terrae.
- Polkinghorne, J. (2000). *Ciencia y teología. Una Introducción*. Santander: Sal Terrae.
- Ratzinger, J. (1985). *Cardinal. Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- Restrepo, C. E. (2011). La superación teológica de la metafísica. *Cuestiones Teológicas*, (89), 35-56.
- Suárez, F. D. (1960). *Metaphysicae*, Int., Madrid: Gredos.
- Trestmontant, C. (1962). *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Herder.
- Vattimo, G. (2001-2005). The Christian Message and the Dissolution of Metaphysics. En G. Ward ed., The Blackwell. *Companion to postmodern theology* (458-465). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- _____. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Watson, P. (2007). *Historia intelectual del siglo XX*. Barcelona: editorial.
- Williams, D. D. (1959). *What Present-Day Theologians Are Thinking*. Ciudad: Harper & Row.